

EL CONCEPTO DE LA TRADICION EN LA FILOSOFIA ACTUAL

I. UNA PSICOLOGÍA CALCADA SOBRE LOS CUERPOS

EN los siglos XVIII y XIX se da en Filosofía un modo de refinada superficialidad que podríamos llamar filosofía extravertida. No se traspasa en ella el marco de lo fenoménico y relativo, y se ignora deliberadamente toda realidad más profunda, más auténticamente filosófica, que pudiera en una u otra forma cimentar aquélla.

A este modo especial de ignorar más que de hacer filosofía se llegó por varios caminos coincidentes: de una parte, la tendencia general idealista, arrastrada desde Descartes, de llegar a la comprensión clara y distinta de lo que él llamó *naturalezas simples*, que serían el principio de toda realidad, y de otra, la aspiración a una matemática universal con que, a partir de esos primeros elementos racionales, llegásemos a conocer la estructura de toda la realidad y aun a prever su posición en el futuro. Ambas tendencias fueron volviendo la atención general hacia el mundo material de los cuerpos en que la ciencia físico-matemática tanto ha progresado.

Si a esto se añaden los postulados kantianos, que declaran inaccesible lo absoluto (Cosmos, alma y Dios), y único objeto de nuestra ciencia el mundo fenoménico, tendremos la problemática general de esa actitud positivista ambiente en esa época.

Sin embargo, la filosofía entonces, como siempre, tenía que resolver los últimos problemas de la realidad. Muchas realidades podían ser relegadas definitivamente al mundo incognoscible—o inexistente—de la cosa en sí; pero otras, tal como la conciencia, que es para el hombre dato primario, tenían en una u otra forma que ser explicadas o reducidas.

Y así fácil fué caer en la tentación de tratar la psicología al modo científico; es decir, según el procedimiento de análisis y síntesis a par-

tir de primeros elementos y mediante una posterior elaboración matemática. De este modo, los elementos inmutables que el análisis científico recorta en los objetos exteriores, en el mundo de los cuerpos, fueron trasladados a la realidad espiritual. Así, dice Bergson, «empiristas y racionalistas son víctimas de una misma ilusión. Unos y otros toman sus *notaciones parciales* por *partes reales*, confundiendo el punto de vista del análisis y el de la intuición, la ciencia con la metafísica» (1).

Lo que en la ciencia física son los últimos elementos individuales de la realidad, en psicología serán los llamados *estados de conciencia* o *hechos psíquicos* que, así recortados e hipostasiados, se prestarán a una perfecta atomística espiritual.

Estamos con ello en pleno asociacionismo. El único problema para este sistema psicológico será el de averiguar las leyes mecánicas por que se ordenan—componen o separan—esos estados de conciencia, al igual que la física estudia las de sus primeros elementos moleculares o atómicos. El mecanicismo como medio de explicar la Naturaleza es trasladado por entero al campo de la psicología.

En última instancia los empiristas-fenomenistas se quedarán como realidad espiritual con esa simple multiplicidad de hechos psíquicos. Ya el alma no era para Hume más que un simple agregado de representaciones (*bundle or collection*), y Condillac la compara con algo enteramente inerte, pasivo, como su célebre estatua, cuya vida psíquica se forma de sensaciones recibidas. Lamettrie, por fin, llama al hombre *máquina* (2).

El racionalismo aún pretende buscar un soporte anímico que aglutine esa sucesión de fenómenos independientes. Mas también lo necesita calcado sobre el mundo de los cuerpos: para unos será un fondo fijo, amorfo e inmutable, y para otros, los fenómenos fisiológicos, de los que los psicológicos serán un simple epifenómeno.

Toda la psicología de esta época es un completo sistema de *prescindir* o de *reducir a otra cosa*, de desconocer aquel modo de realidad que nos es más íntima e inmediatamente dado, y por donde mejor podemos penetrar en el ser de las cosas, ya que, como dice Spann, «quien posee lo interior puede comprender también lo exterior, pero quien no posee sino lo externo no puede penetrar en lo interno» (3).

(1) BERGSON, *La pensée et le mouvant* (Alcan) 220.

(2) LAMETTRIE, *L'homme machine*.

(3) SPANN, *Filosofía de la Sociedad*. Introducción.

II. LA REALIDAD ESPIRITUAL EN LA FILOSOFÍA ACTUAL

En nuestro tiempo se da una enérgica reacción contra esta interpretación mecánica y racionalista de la Naturaleza y muy en especial de la realidad espiritual.

Nuestra época representa culturalmente la bancarrota del orgulloso racionalismo de las décadas anteriores. El Cosmos no se podrá explicar ya como una inmensa máquina de estructura racional (1), ni una inteligencia humana potenciada podría contemplar, conocida la situación actual de los átomos y las leyes a que obedecen, el pasado y el porvenir (2), sino que jamás podrá trasponer ciertos límites en que se hallan lo *dado* existencialmente, la contingencia y el azar históricos.

Como traté de demostrar en un trabajo anterior (3), esa es la importancia histórica de nuestro momento cultural, lo que no es óbice para que las actuales direcciones filosóficas recaigan asimismo en nuevas formas de subjetivismo y aun idealismo. Así ocurre con la fenomenología, que termina en idealismo refinado; con el existencialismo heideggeriano, que culmina en un idealismo irracionalista; y, antes, con la metafísica bergsoniana, que profesó un abierto monismo. En esta última dirección se sigue afirmando la estructura ideal, inmanente al sujeto, no ya por medio de la razón, sino de la intuición, que no es sino la misma vida, en su evolución, volviéndose sobre sí misma (4).

Pues bien, a fines del siglo XIX, se reconoce en psicología la existencia de una realidad espiritual *sui generis*, irreductible a las concepciones mecánicas de la Naturaleza. William James, iniciador de la teoría de la *corriente de la conciencia* escribe: «El método sintético que, partiendo de las simples ideas de la sensación (o átomos psíquicos), construye por asociación los más complicados estados mentales como quien levanta una casa por superposición de ladrillos, ofrece ciertamente ventajas didácticas; pero es muy discutible que nuestros estados de conciencia estén formados de tales unidades... Quien ame realmente el conocimiento de la Naturaleza habrá de empezar por el estudio de los hechos concretos, reales, por aquellos que le son dados en su

(1) HOLBACH, *Système de la Nature*.

(2) LAPLACE, *Teoría Cosmogónica*.

(3) *El acercamiento a la persona*. Rev. ARBOR. Núm. 2.

(4) BERGSON, *L'Evolution creatrice*.

vida íntima, y así se partirá del *hecho fundamental* del fluir continuo de la conciencia... Los estados de conciencia son irreversibles, no existen tales unidades psíquicas fijas e inmutables para asociarlas o disociarlas... Tan mitológica como la idea de la sota de espadas es la de una existencia permanente (la «idea»), apareciendo a intervalos sobre una conciencia amorfa» (1). La vida psíquica no es ni una asociación de elementos simples, ni una república federal de facultades distintas, sino una corriente continua e irreversible, realidad primaria de la que hay que partir.

Bergson ha penetrado y descrito, como nadie en nuestro tiempo, el fondo anímico irreductible de esa corriente de la conciencia que resultaba impenetrable para el asociacionismo.

«La existencia de que estamos más seguros—dice—y que mejor conocemos es indudablemente la nuestra, porque de los demás objetos sólo tenemos nociones superficiales y exteriores, mientras que a nosotros mismos nos percibimos interiormente, profundamente» (2).

¿Qué es lo que me es dado primariamente en esta experiencia? Ante todo, que cambio, que paso de un estado a otro. Pero esto no es bastante decir porque pueden imaginarse estos estados como algo permanente en sí mismo, y concebir este cambiar como una alineación espacial de unidades cerradas y diferentes.

«La verdad es que se cambia sin cesar» (3), que variamos continuamente, «que los hechos de conciencia, aunque sucesivos, se penetran, y en el más simple de ellos puede reflejarse el alma entera.»

Pero experimentamos una increíble dificultad en representarnos la duración en su pureza original, y esto obedece, en primer lugar, a que nuestra atención, al observar esos estados psíquicos, se fija en ellos mediante una serie de actos discontinuos y adquiere su imagen en su punto culminante. «Son como los golpes de timbal que estallan de vez en cuando en una sinfonía» (4).

De aquí la aparente discontinuidad de la conciencia, que es producto de una elaboración artificial: «Lo que la atención ha distinguido y separado primeramente tiene luego que enlazarlo en una supuesta conciencia amorfa, en que se enfilan esos *estados* que antes ha erigido en entidades independientes: donde hay fluidez de matices fugaces

(1) W. JAMES. *Compendio de Psicología*. XI.

(2) BERGSON. *L'Evolution creatrice*. I.

(3) Idem Id. id. I.

(4) Idem Id. id. I.

que uno al otro se borran, nuestra atención cree ver colores marcados que se yuxtaponen como las perlas de un collar, siéndole preciso suponer un hilo que mantenga las perlas juntas» (1).

En segundo lugar, además de este espejismo de la atención al observarnos interiormente, sucede «que no duramos solos en el tiempo: las cosas exteriores parecen durar con nosotros, y el tiempo, desde este punto de vista, es ya otra cosa distinta... Dentro de nosotros no hay sino la duración heterogénea, sin momentos exteriores unos a otros, sino con penetración sucesiva y continua; fuera del yo, en cambio, sólo exterioridad recíproca sin sucesión». «En nuestro exterior no hay de la duración sino el presente o, si se quiere, la simultaneidad, mientras que en nuestro interior esa duración es un desarrollo orgánico, una heterogeneidad pura, en cuyo seno no hay momentos exteriores unos a otros» (2).

En el mundo exterior de los cuerpos «si se cambia es por la influencia de una fuerza exterior (no *ab intrinseco*), y nos representamos su cambio como mudanza y nueva reaparición de sus partes que no cambian. Si cambiasen, por un proceso de fragmentación, llegaríamos a la molécula, al átomo, al corpúsculo, es decir, hasta el elemento incambiable, fijo. Teóricamente, al menos, podrían volver esos elementos a adoptar la misma posición, no tienen Historia» (3).

En estas condiciones, un Yo, que distingue claramente los objetos exteriores, que opera con ellos y los representa fácilmente por símbolos, «¿no se verá en la tentación de introducir en el seno de su propia existencia el mismo discernimiento y de sustituir la penetración íntima de los estados de conciencia por una pluralidad numérica de términos que se distinguen; la verdadera duración heterogénea (el tiempo real), por un tiempo homogéneo cuyos momentos se alineen en el espacio?»

Evidentemente, sí. No otra cosa representa el empirismo asociacionista en psicología que ignora lo que de más auténticamente espiritual tiene la conciencia.

Por último—¿por qué negarlo?—, el afán racionalista de extender esa matemática universal al campo del espíritu para que éste se nos haga tan transparente y calculable como el mundo de los cuerpos es para la ciencia, nos conduce por tercer camino a esas representaciones esquemáticas y simplistas de la conciencia que culminan en el asociacionismo.

(1) BERGSON. *L'Evolution creatrice*. I.

(2) BERGSON. *Essai sur les données immédiates de la Conscience*. I.

(3) BERGSON. *L'Evolution creatrice*. II.

Sin embargo, por más que se alineen unos estados al lado de otros jamás producirán *duración* que fluya. Esto es algo esencialmente diverso. «Se obtendrá en todo caso una imitación artificial de la vida interior (calcada sobre los cuerpos), un equivalente estático que se adaptará bien a un artificio científico o lógico por haberse eliminado el *tiempo real*. Pero debajo de esos símbolos estáticos se verá que el tiempo real es el mismo tejido de que está fabricada la conciencia» (1).

En el fondo espiritual se observa «una continuidad moviente en que todo cambia y permanece a la vez» (2). En nuestra duración los fenómenos se embotan y funden apretados como en su raíz, en la que se identifican durando. La conciencia es una corriente continua. «Nuestro modo de durar no es un instante que sustituye a otro. Con eso no habría más que presente, no habría prolongación de lo pasado en lo actual, ni evolución, ni duración concreta. La duración es el progreso continuo del pasado que va royendo el porvenir y que se acrecienta al avanzar. El pasado aumenta de continuo, e indefinidamente se conserva» (3). Todo momento psicológico se proyecta en el siguiente y se matiza del anterior, no pudiéndose señalar límites precisos.

Hay que llegar, pues, a la conclusión de que esta duración es la propia esencia del yo, y que el ser de nuestra vida es una continua evolución. En efecto, «¿qué somos y qué es nuestro carácter, sino la condensación de la historia que hemos vivido desde nuestro nacimiento y aun desde antes, ya que traemos con nosotros disposiciones prenatales o anteriores a nuestro nacimiento?» (4).

Nuestro pasado íntegro gravita sobre nosotros, actuando sobre cada decisión en momentos únicos e irreversibles de una evolución también única.

La tesis mecanicista jamás podrá penetrar esta evolución espiritual así descrita. En el mecanicismo todos los elementos, fijos e inmutables, están dados; sus combinaciones, teóricamente al menos, podrían ser calculables, porque se ignora el tiempo vivido. Por el contrario, nuestra personalidad real «crece, aumenta, madura sin cesar. Cada uno de sus momentos es algo nuevo; pero, además, imprevisible. Sin duda, podría hallarse explicación de él en el momento anterior; pero una inte-

(1) BERGSON. *L'Evolution creatrice*. I.

(2) Idem Id. id. II.

(3) Idem Id. id. I.

(4) Idem Id. id. I.

ligencia sobrehumana no hubiera podido prever la forma simple, indivisible, que da a estos elementos puramente abstractos su organización concreta» (1).

Lo que se añade en cada caso es el elemento mismo, *sui generis*, de la evolución que hace de cada uno de nuestros estados «un momento original de una no menos original historia».

Existirán, pues, dos modos distintos de durar correspondientes a distintos seres: una duración exterior, en el mundo de los cuerpos, compuesta de simultaneidades recíprocas en que todo es presente y no hay más sucesión que la que una conciencia introduzca. Otra duración interior, real, cuyos momentos se penetran en una evolución siempre original, y en que el tiempo como realidad tiene pleno sentido. Cada uno de sus momentos puede relacionarse con el estado del mundo exterior que le es contemporáneo, pero nunca confundirse en su realidad diferenciada.

No importa que la psicología de Bergson, heredera de la de W. James, debute en metafísica con un monismo evolutivo asimismo insuficiente. Lo interesante aquí es su reconocimiento de la originalidad irreductible del campo psíquico, liberándolo del fantasma del mecanicismo. Como méritos indiscutibles de esta escuela psicológica de la «corriente de la conciencia», el P. Barbado señala, ante todo, el haber contribuido a demostrar el artificioso simplismo del asociacionismo. En segundo lugar, el haber señalado el exagerado esquematismo de que adolecen generalmente los tratados psicológicos, aun los aristotélicos. Y, por fin, la revalorización del método introspectivo con admirables descripciones (2).

La filosofía actual posterior a Bergson continúa por el cauce que él abrió. Dilthey reacciona también contra la psicología mecanizada y positivista de su tiempo. Todo acto vital sólo puede ser comprendido dentro del complejo irreductible de la vida, no como simple *hecho aislado* (3). «El hombre es un ser temporal. La temporalidad está incluida en la vida como primera determinación categorial, y fundamentando todo lo demás» (4).

Dilthey retrotrae la amplia metafísica bergsoniana a los términos exclusivos del hombre. Resalta la temporalidad pura y limitada del

(1) BERGSON. *L'Evolution creatrice*. I.

(2) BARBADO. *Intr. a la Psicología Experimental*. XV, e).

(3) DILTHEY, *Obras*. C. III, 274.

(4) Idem Id. VII, 252.

hombre sin trasponer su esfera, abriendo así paso al actual existencialismo cerrado a la trascendencia de Heidegger. Pero no atendamos ahora a las elaboraciones metafísicas de estos sistemas, sino fijémonos sólo en su estudio de la realidad espiritual, en *si independiente* de una posterior extensión a otros órdenes en un Bergson, o de la exclusión cerrada de toda trascendencia en un Dilthey.

Heidegger lleva a madurez este proceso, y establece como única realidad el *Dasein* (existente humano concreto), y en éste su temporalidad (*Zeitlichkeit*). El *Dasein* no es en el tiempo, sino que él y todo lo demás es *zeitlich*, temporal (1).

Mientras el *Dasein perdura*, es un todo que se extiende desde el nacer al morir. El *Dasein rueda* según un proceso temporal que le es propio. Este rodaje es su historicidad.

III. LA REALIDAD HISTÓRICO-SOCIAL Y SU INTERPRETACIÓN

En la interpretación del acontecer espiritual supraindividual, es decir, del ente histórico-cultural, se da en el siglo pasado una tendencia paralela a ese asociacionismo que hemos observado en psicología.

El primer supuesto que hemos encontrado en ese empirismo psicológico es el de la *discontinuidad*. Ignorando lo específico del acontecer espiritual, hace consistir a la conciencia en una acumulación de «estados» discontinuos, de unidades discretas. Estas unidades se pueden tomar o dejar, unir o separar, según leyes mecánicas, supuesta su invariabilidad cualitativa. Lo mismo hubiéramos podido observar en la ética utilitarista, congruente con esta psicología. Bentham, en su *aritmética de los placeres*, supone que la vida moral es a modo de un tablero de ajedrez que esté ante uno con sus piezas—placeres y dolores—, que se pueden disponer a voluntad dentro de las leyes del juego.

El segundo supuesto es el que había hecho que la denomináramos psicología *vertida sobre los cuerpos*. Las mismas leyes mecánicas con que se opera en la materia inerte son aplicadas a la vida espiritual, tanto en la psicología asociacionista como en la ética utilitaria. En el asociacionismo materialista esos *estados* se convierten, al fin, en epifenómenos de una sustancia material, fisiológica, y en el no materialista, aunque se queden sin sustancia, no dejan de aplicarse a esos fenóme-

(1) HEIDEGGER. *Sein und Zeit*. Sec. 2.^a, c. III.

nos los cánones del mundo material. En la ética se pasa de los mismos placeres a sus causas exteriores, y de ellas se aprecia solamente la cantidad, como hace la ciencia físico-matemática con el mundo de los cuerpos. Cuando Stuart Mill intenta introducir la cualidad en el seno de la aritmética de los placeres, ésta resulta incapaz e insuficiente, hay que apelar al «criterio de hombres de conciencia» (que se quedan sin fundamento para su moral), y, en fin, el utilitarismo fracasa.

Pues bien, en la interpretación del ente histórico-social encontramos en esta época esos dos mismos caracteres de discontinuidad y corporalidad.

El siglo pasado, en sus concepciones de filosofía de la Historia y de la Sociedad, deja de sentir su solidaridad con los anteriores, no considerándose un producto, en cierto modo, de ellos, algo preformado por el sentido de la Historia en que está inserto. Comte es un exponente de este modo de pensar. Aplicando a la Historia, y al pensamiento en general, los métodos de la ciencia positiva, hace una crítica de los períodos históricos anteriores, que llama teológico y metafísico, y arroja por la borda todos sus productos culturales no justificados racionalmente. El pretende haber llegado a la fundamentación filosófica del estadio cultural, definitivo y real de la Humanidad. Se han averiguado los hechos positivos y las leyes matemáticas de esas *realidades tangibles* y *mensurables* tras las cuales nada hay, y de ellas se compondrá el proceso histórico.

El futuro de la ciencia y de la sociedad ha de ser *organizado* a partir de este conocimiento de datos relativos y discontinuos, reemplazando la fe y las concepciones ideológicas—las grandes fuerzas históricas del pasado—por la experiencia (en sentido moderno) y la construcción sintética. El conjunto de las ciencias (ya en su estadio positivo) tendrá la unidad objetiva de la *materia* y la subjetiva de la utilidad práctica del hombre. La sociedad, y aun la religión, podrán ser objeto de una construcción racional *a priori*, planeadas por el mismo Comte. El Progreso será la marcha feliz de la nueva era histórica, real y definitiva, que se ha fundamentado (1).

Más claramente se ve la aplicación de este supuesto de la discontinuidad en K. Marx. Marx toma el proceso dialéctico de Hegel (fases de un pensamiento creador), y lo vierte en moldes mecánicos, de todo punto incompatibles con él. Así, en un proceso mecánico—sin finali-

(1) COMTE. *Discurso sobre el espíritu positivo*. II, 2.

dad ni sentido, respondiendo sólo a fuerzas extrínsecas—se daría, sobre una tesis, una antítesis, y una síntesis superadora. Con esta absurda aplicación de la dialéctica hegeliana a la evolución histórica, pretende Marx haber hallado las leyes mecánicas a que han obedecido en su devenir esas unidades históricas, perfectamente diferenciadas, que serían sus épocas (comunismo primitivo, o tesis; capitalismo, o antítesis; socialismo futuro, o síntesis). Según Berdiaeff, el Materialismo histórico es la doctrina que, en nombre del Racionalismo, «descompone y disecciona hasta el fin lo sagrado de la Historia y las tradiciones históricas» (1).

El segundo carácter que observamos en estas concepciones, su torsión hacia el mundo de los cuerpos, la encontramos en Marx, por ejemplo, aplicada al devenir supraindividual o social: «Esas épocas o unidades históricas están determinadas por las necesidades materiales y la aparición de los productos que las satisfacen.» Esta es la esencia de la interpretación materialista de la Historia. Racionalizado el mundo material y las necesidades económicas, se organizará el futuro socialismo, siempre sobre la base (como en Comte) de una revolución o corte radical con el pasado en el proceso histórico.

Es muy cierto que todos estos autores, y su escuela en un amplio sentido, hablan de evolución. Evolución cósmica, evolución dialéctica, evolución histórica. Característico entre ellos es el evolucionismo de Spencer. Sin embargo, como dice Bergson, «Spencer toma la realidad en su forma actual, ya evolucionada, la quiebra y desmenuza en mil fragmentos no menos evolucionados, que después integra en un todo (al que llama evolución) mediante un trabajo de mosaico...» Y, en realidad, no es dividiendo lo evolucionado como se obtendrá el principio de lo que evoluciona, ni recomponiendo lo evolucionado consigo mismo se reproducirá la evolución de la cual es término. Su error fundamental—como el de toda su escuela—«consiste en dar la experiencia como ya dividida en lotes, cuando el verdadero problema consistiría en averiguar cómo se hizo la operación de lotear» (2).

En cuanto a la organización política interior de los pueblos para su desenvolvimiento, concebirán estos sistemas que las normas, los principios políticos y los diversos intereses sociales forman unidades fijas, cerradas e independientes. Son los programas que sustentará cada partido político. Y el desenvolvimiento histórico del Estado no será sino

(1) BERDIAEFF. *El sentido de la Historia*. I.

(2) BERGSON. *L'Evolution creatrice*. IV.

la dosificación armónica, el equilibrio constante de esos elementos o unidades políticas que serán los partidos con sus programas. El Estado en sí, como substancia de todo ello, no será más que algo amorfo, indiferente (el Estado liberal, incualificado), en el que, a lo sumo, existirán unas leyes mecánicas que regirán la alternancia o el equilibrio de esos elementos políticos.

«La intuición inicial—nos dice Bergson—no sólo nos da una continuidad *indivisa*, sino también una continuidad *moviente*, en la que todo cambia y permanece (acumulativamente) a la vez. ¿De dónde viene entonces que disociemos esos dos términos de *permanencia* y *alteración* para representar la permanencia por los cuerpos y la alteración por un movimiento homogéneo? No es un acto de la intuición inmediata, ni tampoco debe serlo de la ciencia, que, por el contrario, se propone recobrar las articulaciones naturales de un Universo que hemos recordado artificialmente» (1). Bergson responderá que para las necesidades y conservación de la vida, para la práctica, será necesaria esta disociación artificiosa de *cosas inertes*, de aristas bien definidas y *acciones* en un espacio homogéneo.

En esta división de partidos políticos en la organización de las comunidades nacionales se da también claramente esta disociación de *permanencia* y *alteración*.

Estos partidos coexistentes, en medio de su continua división y subdivisión, se han agrupado siempre en dos más amplias banderas: la conservadora y la progresista; o lo que es lo mismo: la permanencia y la alteración. Es decir, en esta construcción racional de la sociedad futura, el conservador será el que se apoya en la constancia de los elementos fijos de que se compone, y el progresista el que se fija en la organización que mecánicamente se les impondrá.

De ellos dice un conocido escritor contemporáneo (2): «En el siglo XIX surgieron las dos increíbles representaciones de la moderna idea del Progreso: el conservador puro y el progresista puro; figuras que otra época cualquiera de la Historia hubiese ahogado en risas. Jamás ha existido una generación humana que no haya podido comprender que es una locura avanzar solamente o simplemente permanecer, progresar nada más o nada más conservar... Los siglos XII y XIII fueron épocas de un progreso impetuoso; los hombres construían de

(1) BERGSON. *L'Evolution creatrice*. III.

(2) CHESTERTON. *Bernard Shaw*. IV.

un golpe carreteras y ligas comerciales, síntesis filosóficas, parlamentos y establecimientos universitarios, una ley que abarcase todo el mundo y chapiteles como jamás se habían hincado en el cielo. Pero no dirían que lo que necesitaban era el *progreso*, sino eso, carreteras, parlamentos y chapiteles. De igual modo, la época que va desde Richelieu hasta la Revolución fué, en conjunto, un período de conservación, con frecuencia de áspera y horrible conservación, en que se conservaban torturas, argucias legales y despotismo. Pero si hubiesen preguntado a los gobernantes no os hubieran dicho que lo que buscaban era la *conservación*, sino los fines de las torturas y el despotismo. Los antiguos reformadores, lo mismo que los antiguos déspotas, deseaban cosas definidas, poderes, licencias, pagos, vetos, permisos. Solamente el progresista moderno y el moderno conservador se han contentado con dos palabras o abstracciones.»

El hombre de aquellos siglos, a diferencia del moderno revolucionario, vivía realmente, simplemente, la trama única e irreversible de la vida, con sus objetivos, su calor vital y sus afanes, sin disociar elementos ni apetecer abstracciones o esperar de construcciones apriorísticas.

IV. LA TRADICIÓN

La penetración popular ve muy a menudo realidades todavía no elaboradas conceptualmente, ni aun siquiera incluídas en sus sistemas por los filósofos, a las que pone un nombre que el correr de los tiempos carga de significación. Estas palabras, creadas por el ambiente y por la observación de todos, son como anticipaciones luminosas a posteriores elaboraciones filosóficas. Conocida es la inmensa importancia de la gramática filosófica.

Siguiendo en el orden social-histórico, al que hemos retrotraído la cuestión, encontramos una de esas palabras, que nos aparece hoy como una intuición popular llena de sentido frente a los sistemas que hemos visto, tanto interpretativos de la Historia como directivos de la política.

Me refiero a la palabra *tradición*. En un primer sentido esta palabra significa a veces la simple conservación y transmisión de algo a través de las generaciones (de aquí las verdades de tradición, los principios tradicionales, etc.). Pero en otro sentido más profundo, aunque

también común y popular, el concepto de tradición se refiere a la interpretación histórica de los pueblos, de las religiones, de las corrientes culturales, artísticas, literarias, etc. Y dentro de esta labor historiográfica apunta a algo más hondo que la mera relación de hechos o productos históricos. Refiérese más bien a esa segunda fase de la labor historiadora que llama García Morente «la búsqueda del hilo o trayectoria que une entre sí esos hechos, los ensarta unos en otros y les presta unidad de continuidad en el tiempo» (1). Así, se habló siempre de tal tradición nacional, de cual otra cultural o artística que enlaza, explica y da sentido a estos hechos o aquellos motivos u obras de la cultura, el arte, etc. En estos sentidos, con frecuencia unidos, se usó esta palabra en todos los tiempos.

Pero llegó una época—las dos últimas centurias—en que esta palabra, del patrimonio conceptual de todos los hombres, pasó a tener un sentido polémico, de lucha u oposición a algo, de bandera contra ciertas concepciones, e, incluso, bajo su lema se formaron escuelas filosóficas y partidos políticos que, con diversa significación, tenían, no obstante, algo de común.

¿Qué había sucedido? Ya lo hemos visto. Como escribe Morente, «los hombres del siglo XVIII, nutridos en las rigurosas demostraciones de la matemática, de la física y de la metafísica, habíanse empeñado en juzgar también las instituciones sociales, las formas de vida, con el criterio de la más estricta racionalidad. En consecuencia, oponían a las realidades humanas, que las generaciones en el decurso de la Historia les habían legado, una negativa rotunda, fundándose en el carácter irracional, alógico, que la herencia del pasado arrastraba consigo. Quiso hacerse entonces de la *razón pura* la única rectora y gobernadora de la vida. Y surgió en el mundo el espíritu *revolucionario*, que no es otra cosa que el pueril empeño de racionalizar de una vez para siempre las formas irracionales de vida legadas por las generaciones anteriores» (2).

Espíritu revolucionario que exige una solución de continuidad con el pasado y, sobre ella, la organización de la Sociedad y la Historia futuras con elementos socializadores artificialmente recortados, y según un plan racional y geométrico. Ortega, en *La Rebelión de las Masas*, resume esa actitud con estas palabras: «Nuestra vida... no puede

(1) GARCÍA MORENTE. *Ideas para una Fil.^a de la His.^a de España*. I, 4.

(2) Idem

Id.

I, 1.

encontrar su guía en el pasado. Tiene que descubrir su propio destino». En nuestro tiempo, la Revolución se ha convertido en ley de tragedia constante, en lo que llama Delp «el siniestro y perenne comenzar de nuevo» (1).

Frente a todas estas concepciones se hace bandera del concepto y la palabra de Tradición, sin alterar su antiguo significado.

Y, ¿cuál es este profundo significado conceptual que, más o menos explícitamente, ha vivido siempre en la palabra Tradición, y muy particularmente al oponerse al concepto de Revolución?

Es, simplemente, el reconocimiento de que la realidad histórica de las naciones, de las culturas o civilizaciones, es de índole espiritual, y que, por tanto, su devenir está íntimamente ligado al tiempo o, más bien, es tiempo en sí mismo.

Su misma etimología nos da fundamento para ello: del verbo *tradere*, entregar, y con terminación propia de acción. Es decir, entrega, acto de entregar. Según esto, la obra de cada generación, como cada estado de conciencia en el yo, se proyectaría, se entregaría en cierto modo a las siguientes y se matizaría de las anteriores. Ensambladas todas en una evolución continua, se penetrarían mutuamente en una duración acumulativa en que cada momento, cada acto, cada producto suyo, retrataría los anteriores en su más profunda unidad, añadiendo siempre el elemento único e imprevisible de la misma evolución libre. Todo ello, unido en el mismo concepto, a la revalorización de esos elementos tradicionales que, racionales o no, dan ser y sentido a cada existencia momentánea, y son generalmente principios que sirven de norte a toda la evolución.

En Filosofía, por ejemplo, encontramos a principios del siglo XIX un sistema llamado tradicionalismo. Su sentido es oponerse al criticismo de su tiempo. Las Críticas de Kant—dice Morente—son «el más profundo esfuerzo humano para presentar en forma plausible la concepción que considera el conocimiento como un proceso infinito de aproximación al ideal matemático, en el cual la realidad se nos presenta tal como verdaderamente es» (2). Que hay otras fuentes de verdadera ciencia humana, que el pasado tiene un valor, y también la misma línea histórica de su desenvolvimiento, es, en un aspecto, la significación del tradicionalismo filosófico.

(1) DELP. *Existencia trágica*. III, 1.

(2) GARCÍA MORENTE. *Ideas para una Fil.^a de la Historia de España*. I, 2.

Del concepto de Tradición, en este sentido dinámico, no encontramos una elaboración sistemática si no es referido a lo social y político, y muy brevemente, en Vázquez Mella.

Veámosla rápidamente. Comienza sacando la idea de tradición de la misma realidad espiritual del individuo: «Todo hombre, aun sin advertirlo ni quererlo a veces, es tradicionalista, porque empieza por ser ya una tradición acumulada» (1). No solamente es en cada momento un producto acumulado de toda su vida anterior que en él vive en forma nueva e irrepetida, sino que su más profundo modo de ver, de reaccionar y de concebir es una condensación original del pasado realizado por sus antepasados y simbolizado por el signo de la cultura en que está inserto.

«La Tradición es el progreso hereditario, y el progreso, si no es hereditario, no es progreso social» (2). Cada progreso individual crea la tradición y es recogido por ella para ser social, y a la vez, casi todos esos progresos son productos, en cierto modo, de una tradición cultural o del género que sea. Lo mismo sucede con la Patria que, como dice Morente, «nos da de continuo nuestro ser, y nosotros, de continuo, merced a nuestra acción, damos vida histórica a la Patria» (3). Entre la tradición social, la Patria y las instituciones sociales, de una parte, y el individuo de otra, se da una especie de fenómeno de ósmosis: unas, que son producto de la acción del otro, le confieren a la vez ser y dirección. En estrecha penetración mutua forman unas y otro la organicidad tradicional del cuerpo social.

Si pues esto es así—continúa Mella—«la autonomía selvática de hacer tabla rasa de todo lo anterior y sujetar las sociedades a una serie de aniquilamientos y creaciones (la Revolución), es un género de locura que consistiría en afirmar el derecho de la onda sobre el río y el cauce, cuando la Tradición es el derecho del río sobre la onda que agita sus aguas» (4).

Aquí tenemos claramente expresada, en el orden histórico-social, la misma idea que, para la descripción de la conciencia, apuntan W. James y Bergson. Suponerla constituida por asociación de elementos o unidades, por *estados de conciencia* aislados, es no ver el dato inmediato y primario de una realidad total, fluyente, es *afirmar el derecho*

(1) VÁZQUEZ MELLA. *Obras*. T. IV, 408.

(2) Idem Id. Id. 406.

(3) GARCÍA MORENTE. *Ideas para una Fil.^a de la Historia de España*. Introd., 2.

(4) VÁZQUEZ MELLA. *Obras*. T. IV, 406.

de la onda sobre el río, cuando la observación y la intuición nos dan el derecho del río sobre la onda, de la conciencia sobre sus estados, de la tradición en la Historia y la sociedad.

Mella añade algo más: al lado del río pone el cauce. A esto nos referiremos en el último apartado.

Mas la Tradición no es sólo la entrega o acto de entregar el patrimonio de una generación a la siguiente, sino que «el más tradicionalista no es el que solo conserva, ni el que además corrige, sino el que añade y acrecienta porque sigue mejor el ejemplo de los fundadores: producir y prolongar con el esfuerzo de sus obras» (1). Es, diríase, lo que en la duración espiritual el «elemento mismo de la evolución, añadiendo siempre lo nuevo, original e irreversible», que aquí se explica fácilmente por los elementos activos propiamente individuales de cada miembro personal.

Por eso—continúa Mella—«sólo el vulgo, que no funda, no transmite nada propio; y muchas veces, sin conocerla siquiera, repudia la herencia del pasado» (2). Quien vive vertido hacia fuera, tratando con cosas individuales y materiales, se aproxima al mundo exterior de los cuerpos en que la duración no es acumulativa como la espiritual. Como los animales, ni progresa ni crea tradición. Tiene relación con esto el sino de nuestra época revolucionaria en que nada permanece ni se afianza, sino que todo acaba rápidamente ante la continua aspiración a lo nuevo: «Por eso los hombres más grandes de la Historia (como las épocas más fecundas) son los que no dejan detrás de sí más que tradición» (3).

Y así—concluye el orador tradicionalista—, para lograr el progreso «es necesario sentir con la Patria (con la tradición en que se está inserto), pensar con la Patria, amar con la Patria, y para eso es preciso no desprenderse de la cadena de las generaciones y afirmar aquellos caracteres que no han fabricado ningún político (discontinua y apriorísticamente), ni ningún guerrero, que han fabricado muchas generaciones y muchos siglos en colaboración» (4). «Luego por encima de esa imaginaria autonomía revolucionaria está el deber de subordinarse a la tradición hasta por el imperio de las mayorías y de las instituciones que,

(1) VÁZQUEZ MELLA. *Obras*. T. IV, 409.

(2) Idem Id. Id. 410.

(3) Idem Id. Id. 410.

(4) Idem Id. Id. 413.

cuando expresan los grandes hechos de un pueblo, no son nunca simultáneas, sino siempre sucesivas» (1).

En toda esta elaboración del concepto de la tradición que, en su sentido dinámico, hizo Vázquez Mella, existe un paralelismo con lo que en la filosofía actual es la interpretación histórica y temporal de la realidad espiritual.

Como ya hemos visto, concibe Bergson esta duración real, trama de la vida, de la conciencia, como «una penetración mutua, una solidaridad, una organización íntima de los elementos, de los que cada uno, representante del todo, no se distingue de él, ni se aísla sino por un pensamiento capaz de abstraer...» (2). En una palabra, los momentos de la duración interna no son exteriores unos a otros» (3).

Habría, en definitiva, para lograr un concepto claro y elaborado de la Tradición, enriquecido por la filosofía contemporánea, que identificarlo con la duración espiritual supraindividual o histórico-cultural.

La Historia—dice Berdiaeff—, siendo una profunda realidad espiritual, no es una compilación material de hechos, de carácter empírico... Unicamente con un proceso de espiritualización conversivo en la memoria histórica llegamos al esclarecimiento de la unión interna que es el alma de la Historia. Esto es cierto, tanto para llegar al reconocimiento del alma de la Historia, como por lo que se refiere al conocimiento del alma humana, porque una personalidad que no estuviera bien unida, formando, gracias a la memoria, algo único y completo, no nos daría la posibilidad de conocer el alma humana como una determinada realidad. Pero la memoria histórica como medio de conocer «lo histórico» está íntimamente ligada con la tradición histórica» (4).

Así, la Tradición, que es para G. Morente «el hilo irrompible que junta y ensarta períodos diferentes en la profunda unidad de la persona histórica, la espina dorsal de todo organismo vivo en el tiempo» (5), vendrá a resultar, en el orden histórico-social, esa «continuidad moviente en que todo cambia y permanece a la vez» (6) de que

(1) VÁZQUEZ MELLA. *Obras*. T. IV, 407.

(2) BERGSON. *Essai sur l. d. i. de la Conscience*. II.

(3) Idem Id. Conclusión.

(4) BERDIAEFF. *El sentido de la Historia*. I.

(5) GARCÍA MORENTE. *Ideas para una Fil.^a de la Historia de España*. II, 3, 6.

(6) BERGSON. *L'Evolution créatrice*. III.

nos habla Bergson. «Esa penetración de estados de conciencia, en el más simple de los cuales se refleja la unidad espiritual entera» (1).

Para Bergson el tiempo real es el mismo tejido de que está fabricada la vida interior (2). Y advierte «que no hay tela más sustancial y resistente porque la duración espiritual no es un instante que sustituye a otro. Con eso no habría nunca más que presente, no habría prolongación de lo pasado en lo actual, ni evolución, ni duración concreta. La duración es el progreso continuo del pasado que va royendo el porvenir y se acrecienta al avanzar. Al aumentarse el pasado de continuo, indefinidamente también se conserva» (3).

En la Historia de los pueblos, como de las culturas, cada instante y cada producto lleva el sello inconfundible de la misma evolución a que pertenece. Pero no se trate de explicar mecánicamente por sus antecedentes, porque siempre será «el momento original e irreversible de una no menos original historia».

La Historia de los pueblos es fecunda y creadora de tradición cuando estos viven realmente, es decir, cuando lo mismo que nuestro yo «se abandonan al vivir, se abstienen de establecer una separación artificial entre el estado presente y los estados anteriores» (4). Entonces—sigue Bergson—, «cuanto más grande es la porción de pasado que afecta al presente, más pesada es la masa que lanza al porvenir para hacer fuerza sobre las eventualidades que se preparan. Su acción, semejante a una flecha, avanza con tanta mayor fuerza cuanto más prolongada está su representación hacia el pasado» (5). Del mismo modo, son los pueblos más fecundos los que arrastran tras de sí una mayor tradición, y para llegar a la plenitud de los siglos de oro y de las grandes creaciones es precisa una maduración que sólo se logra en un proceso histórico de acumulación espiritual.

Y, por el contrario, suelen caer en la infecundidad vacía las colectividades que disocian esos dos términos de permanencia y alteración, conservación y progreso. Es decir, los pueblos que, recortando unos contenidos en su Historia, se petrifican en su conservación y repetición mecánica (piénsese en las civilizaciones orientales). Y otro tanto ocurre con los que, pensando sólo en un progreso ideal sobre elementos

(1) BERGSON. *Essai sur l. d. i. de la Conscience*. II.

(2) Idem *L'Evolution créatrice*. I.

(3) Idem Id. id. I.

(4) Idem *Essai sur l. d. i. de la Conscience*. II.

(5) Idem *L'énergie spirituelle*. I.

también racionales, olvidan el patrimonio vivo que han heredado (piénsese en las modernas sociedades revolucionarias o antitradicionales, condenadas en la generalidad de los casos a la carencia de estilo y personalidad unitaria).

A las realidades históricas—dice Morente—«les es esencial tanto el cambio como la permanencia» (1). Su esencia es una continuidad progresiva en que el pasado permanece cualificando y matizando al presente, que, a su vez, se proyecta sobre el porvenir.

Según Heidegger, dos son las posibilidades del *Dasein* o existente humano concreto la existencia inauténtica o *banal* y la existencia auténtica o plena y realmente consciente. La temporalidad característica de la existencia banal es el *presente*. La existencia inauténtica vive sólo el momento, vertida sobre los cuerpos, dispersa y disipada. Su vida es un darse al presente, y de aquí su inestabilidad radical (*Unverweilen*) que se revela en la continua necesidad del *olvido*. Rompiendo con el pasado, olvido total de la propia existencia.

La existencia auténtica, en cambio, es un recuperarse (*zurückholen*) sobre la dispersión de la existencia banal. Signo de ella es la voz de la conciencia del pasado.

La temporalidad de la existencia auténtica es un aceptar el presente en la anticipación del porvenir y en la aceptación resuelta de su propio ser (para Heidegger, la finitud original). Una de sus características «es el reconocimiento de la herencia del pasado: así el existente auténtico es dueño del destino; pero este dominio es proceso, devenir; despliegue de posibilidades unificables en el *Dasein* único; en esto se funda la autenticidad».

Así, pues, el sentido del *Dasein* es la temporalidad (*zeitlichkeit*); es decir, no es en el tiempo, sino que él mismo es temporal. Sus tres momentos (pasado, presente y futuro) no son partes del tiempo, el tiempo se temporaliza en ellos. Entre ellos el futuro tiene preeminencia porque el tiempo brota de la proyección, futurización, de un pasado que suscita un presente. Es el sentido y la realidad de esa continua evolución.

La Tradición vendría a ser esa misma duración concreta y finita, aplicada a lo supraindividual, como el proceso original de la vida de los pueblos y las civilizaciones.

Del mismo modo, la aceptación consciente y decidida de esa tra-

(1) GARCÍA MORENTE. *Ideas para una Fil.^a de la Historia de España*. II, 3, 7.

dición, o realidad temporal y acumulativa en que se está inserto, sería, como para la existencia auténtica, el secreto de la fecundidad de los pueblos. Y también la exigencia de esa bandera que, con el lema de Tradición, se ha opuesto a la inautenticidad banal del espíritu revolucionario y de la historiografía y la sociología calcadas sobre el mundo corporal.

V. LIBERTAD Y AUTENTICIDAD

Tanto el racionalismo como el empirismo de las últimas centurias profesaron, con respecto al problema de la libertad, el determinismo. Si se concibe a la conciencia como un medio homogéneo, sin una radical distinción del mundo de los cuerpos en que obra la ciencia físico-matemática, la libertad es imposible. Si la conciencia no es más que un conjunto de átomos psíquicos o *estados* invariables en sí y su vida está regida por leyes mecánicas de asociación, la idea de libertad carecerá de sentido.

Será, para unos—los deterministas—un error nuestro de percepción, un fantasma creado por nuestra ignorancia de los antecedentes y de las leyes a que están sujetas nuestras resoluciones y hechos.

Para otros—Kant, por ejemplo—vendrá a ser, a lo sumo, un imperativo de nuestra razón práctica, ajeno por completo al mundo fenoménico de nuestro conocimiento intelectual, que debe ser colocado en el mundo inasequible de la cosa en sí.

En la Historia supraindividual de los pueblos y colectividades sucederá otro tanto: Si se suponen unos elementos sociales fijos variando según leyes mecánicas de evolución (determinismo histórico), o referidos al mundo de los cuerpos y a las necesidades materiales (materialismo histórico), no podrá concebirse la Historia libre de un pueblo o de una civilización.

La reacción general de la filosofía actual contra el empirismo racionalista—consecuencia de su fracaso—se deja sentir también sobre este problema de la libertad. «El hombre—dice Morente—es simultáneamente actor y autor de su propia evolución. Y la peculiaridad de la vida humana que la hace imprevisible, irreductible a leyes específicas generales, llámase libertad. Hemos llegado a la estructura esen-

cial de la realidad histórica. La realidad histórica es una realidad libre» (1).

Bergson busca la posibilidad de la libertad: «Se dan—dice—dos puntos de vista opuestos en la cuestión de la libertad; para el determinismo el acto es la resultante de una comparación mecánica de los elementos entre sí; para los indeterministas, si estuvieran de pleno acuerdo con su principio, la decisión libre debiera ser un *fiat* arbitrario, una verdadera creación *ex nihilo*... Pero hay lugar a tomar un tercer partido, y es el de situarnos en el fluir continuo de la duración pura, pasando por grados insensibles de un estado a otro... hasta ver salir por una evolución *sui generis* el acto de sus antecedentes que lo explican, pero a los cuales añade algo nuevo, un progreso parecido al del fruto sobre la flor» (2).

Es decir, «si los momentos de la duración real se penetran en lugar de yuxtaponerse, y si estos momentos forman, por relación de unos con otros, una heterogeneidad en cuyo seno la idea de determinación necesaria pierde toda suerte de significación, entonces el yo, visto por la conciencia, sería una causa libre» (3).

En efecto, una conciencia atenta no percibe en nuestras deliberaciones, la simple causalidad mecánica de sus antecedentes. Ni tampoco percibe en ellas una resolución o decisión violenta que parta del mismo sujeto y corte el proceso deliberativo. ¿En qué momento hemos tomado nuestras grandes resoluciones? En la generalidad de los casos no sabríamos decirlo. En un largo proceso deliberativo en que no se han sumado mecánicamente los motivos, sino que se han ido penetrando unos $\frac{2}{3}$ otros. Unos han ido proyectándose sobre otros y, matizándolos, les han deparado un sentido y un valor propios, del que insensiblemente ha salido el acto libre. Ni puede hablarse aquí de determinación necesaria, ni del instante de la creación de un *sí* o un *no* desarraigado y libre de los hechos de los motivos.

No obstante, «no falta la libertad en estos momentos de nuestra existencia en que hemos optado por una decisión grave, momentos únicos en su género, y que no se reproducirán, como no se reproducen para un pueblo las fases desaparecidas de su Historia» (4).

Esta teoría bergsoniana sobre la naturaleza íntima de la acción hu-

(1) GARCÍA MORENTE. *Ideas para una filosofía*... I, 3.

(2) BERGSON. *Matière et mémoire*. 205.

(3) Idem. *Enai sur l. d. i. de la Conscience*. Concl.

(4) Idem id. id. id. id.

mana, es decir, sobre el problema de la libertad, ha tenido, naturalmente, objeciones a las que no siempre ha respondido el filósofo francés de un modo concluyente.

La principal de todas es la que le acusa de reducir la libertad a la simple espontaneidad sensible. A esto contesta negando valor a la objeción: «Acaso—dice—fuera así en el animal, cuya vida psicológica es sobre todo afectiva. Pero en el hombre, ser pensante, el acto libre puede llamarse una síntesis de sentimientos y de ideas, y la evolución que a él conduce, una evolución razonable» (1).

Esta respuesta no es plenamente satisfactoria. La objeción sigue en pie. Esa apelación a la razón para dar a la actuación libre un sentido distinto de la espontaneidad, es insuficiente, toda vez que se la ha definido como una facultad que obra sobre la realidad de un modo artificial y pragmático. Además, podría matizar a lo sumo a esa evolución *sui generis* en que se perfila el acto libre—y tampoco Bergson pide más de ella—, nunca diferenciarla esencialmente del desarrollo de la espontaneidad sensible.

No obstante, dejando este intrincado problema en lo que se refiere a la conciencia y a la actuación individuales, podemos ver cómo esta teoría puede compadecerse mucho mejor que con la libertad personal con la vida libre supraindividual, con la Historia de los pueblos y las culturas, es decir, con la tradición tal como la hemos concebido.

En este orden histórico-social se dan unos hechos que no dependen de la libre voluntad de ningún individuo, ni nadie podría evitar, ni, por tanto, a nadie podrían achacarse exclusivamente. Labriola, en su polémica con Masaryk sobre la libertad en la Historia, le dice que «pruebe a cambiar la sucesión histórica universal por medio de actos de albedrío» (2). Es, en efecto, muy frecuente, que achaquemos los grandes hechos históricos a la actuación libre de un hombre; pero fácilmente se echa de ver que, aun en los casos en que eso pueda parecer más claro, ese hombre ha sido, en gran parte, impulsado por la coyuntura histórica, y que sin él seguramente habría sucedido lo mismo.

No obstante, Labriola no puede deducir de esto, como pretende, ninguna suerte de determinismo histórico de acuerdo con leyes fatales (mecanicismo), ni tampoco habría que llegar a la realización en lo supraindividual de un plan preconcebido (providencialismo exagerado).

(1) BERGSON. *Matière et Mémoire*. 205.

(2) LABRIOLA. *El Materialismo Histórico*. (Dilucidación preliminar.) Apéndice.

«La realidad nacional (por ejemplo)—dice Morente—es de orden espiritual, no material... es vida histórica, temporal» (1). Y esa evolución es libre en cuanto que es consciente, tradicional, espiritual. En ella los hechos no surgen por casualidad mecánica de elementos fijos, ni tampoco pueden ser variados por la decisión individual de una voluntad libre.

Sólo podremos explicarnos esos hechos «situándonos en el *fluir* continuo de la duración pura, espiritual», pasando por las matizaciones insensibles de unos elementos y unos hechos sobre otros hasta llegar al acto libre—acontecimientos históricos y sociales—que añade, sobre esa elaboración evolutiva, su misma originalidad temporal e irreversible.

Si trasladamos al orden supraindividual esta fundamentación bergsoniana de la libertad, que consiste «en distinguir el punto de vista del conocimiento usual o útil y el del conocimiento verdadero» (2), es decir, si la traducimos en términos de tradición, no encontramos en ella las dificultades conceptuales que en su aplicación a la libre acción individual o personal.

En efecto, ese último elemento de libertad, que siempre será necesario para distinguir el acto libre de la espontaneidad sensible, puede encontrarse aquí en la libertad de los individuos, artífices de la evolución histórico-social. Pero en el ente histórico en cuanto tal podemos tener esta visión bergsoniana de la génesis de los actos y acontecimientos, que responde muy bien a los hechos y al concepto que hemos formado de la Tradición; es decir, de la duración espiritual supraindividual.

En la Tradición son, pues, los pueblos libres. El que no reconoce el medio tradicional en que está envuelto se condena a la servidumbre de las cosas y a la esterilidad en su acción. Como dice Petrie «cuando el hombre abandona sus esfuerzos (tradicionales) surge de nuevo la selva» (3).

«Los resultados de ese abandono—continúa el conocido escritor inglés—son visibles hoy en todas partes, especialmente en aquellos países donde liberales y socialistas han aplicado con más amplitud sus teorías..., donde se animaba a los hijos a burlarse de los padres que se-

(1) GARCÍA MORENTE. *Ideas para una Fil.ª de la Historia de España*. Intr. 2. y I, 3.

(2) BERGSON. *Matière et Mémoire*. 205.

(3) CHARLES PETRIE. *Modernismo estatal y Tradición*. Rev. *Acción Española*, número 62-63, p. 20.

guían las viejas sendas... Hemos vuelto innumerables *páginas en blanco*, hemos celebrado continuamente *nuevas auroras*, hemos saludado los esfuerzos de innumerables pueblos *que luchaban ya directamente por su libertad*, y ¿qué hemos encontrado? Anarquía: política, social, económica y moral» (1). Es decir, esterilidad en todo, siempre sobre el fatídico imperativo de *comenzar de nuevo*, signo de un siglo que ha sido incapaz de crear un estilo propio, y cuya civilización está muy lejos de ser la más humana.

«Se puede observar—según Petrie—cómo aquellos Estados que han sido más fieles a sus tradiciones son en estos días los más estables, los más felices y los más prósperos... Donde la tradición ha sido deliberadamente escarnecida, como en tantos países, la masa del pueblo se agita constantemente y se habitúa de tal modo a los cambios que los recibe con júbilo, la mayor parte de las veces sólo por ser cambios. Esto trae violentas conmociones, y termina, más pronto o más tarde, en el imperio de la fuerza sin una filosofía de gobierno detrás... El imperio del sable, que sólo puede ser temporal, no es un sustitutivo de gobierno de acuerdo con la tradición nacional, y, sin embargo, es lo que vemos en muchas naciones» (2).

La filosofía existencial de Heidegger también encuentra la libertad como atributo de la existencia valorada de la autenticidad. Así como la existencia inauténtica vive del presente, sujeta a las cosas y a la necesidad del olvido, la temporalidad auténtica vive en presencia de su destino final y en la aceptación de la herencia del pasado, precisamente por saberse en proceso, en devenir.

Así el existente auténtico es dueño de su propio destino, libre, con una libertad que es «despliegue de posibilidades unificables en *Dasein* único». Del mismo modo, la esencia de la Tradición resulta del despliegue temporal de esas posibilidades libres. Y, a la vez, esa misma esencia actúa e informa el devenir histórico, en el que, aceptando la herencia anterior y el sentido de esa tradición, los hombres y los pueblos resultan libres.

(1) CHARLES PETRIE. *Modernismo estatal y Tradición*. Rev. *Acción Española*, número 62-63, p. 21.

(2) CHARLES PETRIE. *Modernismo estatal y Tradición*. Rev. *Acción Española*, número 62-63, p. 19.

VI. EL SENTIDO DE LA TRADICIÓN

Para llegar a un acabado desarrollo de cuanto se halla contenido en el concepto de Tradición no basta concebirla como el proceso temporal de las colectividades, en el que los momentos se penetran unos en otros; es decir, como una mera duración acumulativa a partir de un principio que sería la misma vida de los individuos y de los pueblos. En el concepto de Tradición hay una nota más y es la que vamos a ver ahora.

Bergson, como es sabido, no limita a la vida de la conciencia esa *durée réelle* en que ser y tiempo se identifican durando. Sobre estos «datos inmediatos» de «la realidad que nos es más inmediatamente conocida» elabora un sistema completo de metafísica.

«Todo sucede—dice—como si una amplia corriente de conciencia hubiera arrastrado a la materia (que es también vida degenerada) a organizarse». Ese impulso primero, que se desarrolla en una *evolución creadora*, se trasmite de germen en germen y es común a todas las formas de vida, animales y vegetales. «Así como el viento que bate una encrucijada se divide en corrientes de aire divergentes, que no son más que un solo y mismo soplo, así las formas de la vida no son sino el fruto de una misma evolución». El Cosmos es como un gran árbol en cuya raíz está el *impulso vital* que, por la resistencia de la materia, se despliega en gavilla, dando lugar entre uno y otra a ese *modus vivendi* que es el mundo con sus formas y sus especies, ensayos diversos de la vida en su impulso de organización.

Desde este punto de vista, ya metafísico, Bergson critica tanto las concepciones mecanicistas (eficientistas) como las finalistas, situándose, según él, más allá de la eficiencia y la finalidad.

«Las explicaciones mecanicistas del Cosmos—dice—sólo valen para sistemas que nuestro pensamiento destaca o recorta en el todo, no para el todo mismo... Su esencia consiste en considerar el pasado y el porvenir como calculables... En ellos todo está dado... y el tiempo sería algo inútil, carecería de sentido» (1).

Del mismo modo, «en el finalismo los seres no hacen sino ejecutar un programa previamente trazado». También aquí todo está dado de

(1) BERGSON. *L'Evolution Creatrice*. I.

antemano y el tiempo es algo irreal: la percepción imperfecta y confusa de las cosas desde nuestro punto de vista.

El error de ambos consiste para él en «extender los conceptos que son inherentes a nuestra inteligencia a la vida misma». No obstante, la filosofía debe procurar que, sobre los patrones intelectuales, tomemos contacto con las cosas mismas, y, en ellas, no vemos ciertamente una agregación y combinación ciega de partes, ni tampoco la realización de un plan atemporal, sino el acto único e indivisible, siempre original y libre de la evolución en la que las ideas de mecanicismo y finalidad pierden todo sentido.

Sin embargo—reconoce Bergson—, el finalismo es mucho más difícilmente rechazable que el mecanicismo. Este puede ser abandonado «en cuanto se encuentre la más pequeña veleidad propia en la Naturaleza» (1); en cambio, «el finalismo es una tesis más amplia». Además, puede estar más conforme con los hechos en cuanto que no es, como el mecanicismo, una teoría artificial calcada sobre el mundo de los cuerpos, sino el fruto de una penetración psicológica. Es también un dato del sentido común, tan estimado por Bergson.

Dos son las interpretaciones últimas y posibles de esta metafísica: en una interpretación monista habría que concebirla como un panteísmo evolucionista, en que la evolución sería la sustancia única, infinita y necesaria, como un inconcebible Dios *in fieri*. En su base estaría, como única causa eficiente, el impulso vital. Toda la teoría resultaría entonces una maraña de contradicciones desde el mismo título de *evolución creadora*, ya que un puro devenir, sin sustancia, tendría el atributo de la creación.

Cabe, no obstante, una segunda interpretación pluralista: en ella, ese *élan vital* brotaría de una fuente distinta, atemporal e inmutable que sería Dios. La evolución misma vendría a ser entonces la creación divina percibida desde dentro, vivida más que concebida desde sus resultados. El mismo concepto dinámico de Dios que expone Bergson sería simplemente la acción divina inmanente en el desarrollo de la evolución. La materia representaría en todo ello el papel de fondo, de límite, de principio ciego y opaco de necesidad. En esta interpretación la idea de finalidad volvería a tener sentido en el dominio atemporal de Dios, y aun quizá, en el espíritu de los individuos, como veremos.

(1) BERGSON. *L'Evolution Creatrice*. I.

Ahora bien, la posibilidad de esta interpretación o corrección del bergsonismo aparece más clara si no lo universalizamos en un sistema de metafísica, sino que lo limitamos a la realidad espiritual bien individual o bien social. En ella, como hemos observado, es muy fecunda la idea de una duración real y acumulativa. En la génesis de los actos libres, por ejemplo, observamos en nosotros mismos un proceso en todo semejante al descrito por Bergson, y a su luz vemos la inadecuación del determinismo y también el simplismo de muchas concepciones indeterministas. No obstante, en este mismo proceso evolutivo nos sentimos y somos libres, y así lo reconoce Bergson. Ambas cosas pueden armonizarse. El filósofo francés—lo hemos visto—apela, para esta explicación de la libertad y su diferenciación con la simple espontaneidad sensible, a la racionalidad del sujeto.

Aunque esto no esté claro en Bergson, «por grande que sea el margen de variabilidad psicológica (en la vida mental)—se pregunta Zaragüeta—, ¿cómo desconocer la universalidad de la estructura lógica del pensamiento que, a través de aquélla, se transparenta en la conciencia de la Humanidad?» (1). Y ambos términos—racionalidad y libertad—, ¿no han de traer aparejado el finalismo en el obrar? Un sujeto capaz de concebir ideas universales y que, además, es y se sabe libre, ¿no ordenará los elementos de su actuación y la misma evolución de su obrar hacia la consecución de unos fines contemplados en esos conceptos universales?

Esta idea de finalidad es precisamente la que nos faltaba para completar, en lo supraindividual, el concepto de la Tradición. De ella recibirá el sentido definido y el contenido que le son propios. Como dice el P. Elorduy, «la doctrina bergsoniana... tiene el mismo defecto de las ideas-fuerzas de Fouillée... no recoge el elemento religioso de la procedencia de las ideas creadoras, y falta la orientación que necesariamente han de tener los héroes para realizar empresas universales y eternas. Imperio (auténtica historia cultural) es idea-fuerza y es energía; pero es idea-fuerza que viene de Dios y energía que ordena el mundo según la voluntad de Dios» (2).

La Tradición no es sólo el modo propio de durar de las realidades espirituales histórico-sociales. Hemos visto que se emplea también en el sentido de unos contenidos de cualquier género—religioso, artísticos,

(1) ZARAGÜETA. *Henri Bergson. Filosofía del Inst. Luis Vives*. Núm. 1.171.

(2) ELORDUY. *La idea de Imperio en el pensamiento español y de otros pueblos*. I, 13.

políticos, etc.—que se conservan y transmiten a través de las generaciones.

El concepto completo abarca los dos. Tradición no es sólo la conservación fija de ciertos elementos positivos: nos habla también de acción y de movimiento, de duración o de modo especial de durar. Tampoco es sólo de este modo acumulativo de durar; nos habla de la perpetuación de unas determinaciones propias que dan sentido unitario y valor a esa evolución histórica y social.

La Tradición—dice Mella—«es formada por aquel patrimonio espiritual que han fabricado para nosotros las generaciones anteriores durante siglos, y que tenemos el deber de perfeccionar y dilatar»... Y la Tradición se rompe y decae «y el pueblo muere cuando su unidad interna, moral, se rompe y aparece una generación enteca, decreída, que se considera anillo roto de la cadena de los siglos» (1). Es decir, cuando le falta a esa evolución temporal el otro elemento de la Tradición verdadera: el contenido atemporal y fijo que le depara un sentido teleológico; es decir, una valoración y una dirección espiritual.

Así, entre nosotros, la palabra Tradición ha significado, además de este modo real de duración espiritual que hoy reencuentra y reconoce la filosofía actual, algo con una dirección y un contenido concretísimos. En su sentido más amplio, la tradición en que nosotros somos y vivimos—dice Javier Reina—«se compone de derecho natural y de derecho cristiano. Y éste es el derecho *tradicional* por excelencia, ésta es la tradición política y social por antonomasia, que nadie confunde con ninguna otra, esto es lo que todos entienden por derecho tradicional y por tradicionalismo en todas partes» (2).

Tradición, pues, en su sentido más lato, significa duración espiritual y acumulativa, de una parte, y contenido espiritual, de otra, que cualifica y dirige a aquélla. Tradición concreta, por antonomasia, significa para nosotros aquella en que nuestra civilización ha creído y se ha hecho fecunda, aquella cuyo contenido espiritual cristiano la ha conducido, por un camino de perfección, hacia fines e ideales eternos.

Así, pues, tanto la conciencia individual como la tradición histórico-social no pueden estar formadas por la sola tela de la *durée réelle*, sino que necesitan de un contenido atemporal y de un orden de fines que cualifiquen a ese elemento medular que es el Yo en el orden in-

(1) VÁZQUEZ MELLA. *Obras*. T. IV, 417-12.

(2) J. REINA. *De Tradiciones y tradicionalismos*. Rev. *Tradición*, Núm. 41, 333.

dividual y la tradición concreta en el supraindividual. En la simplicidad de este Yo—dice el mismo Bergson—«nos podemos conocer absolutamente a nosotros mismos, y este absoluto se mezcla sin cesar con los fenómenos e, impregnándose de ellos, los penetra» (1).

Podemos ahora resumir en dos palabras cuanto hemos extraído del concepto de Tradición en su riqueza significativa, y las posibles aportaciones de la filosofía actual a su elaboración conceptual. Tradición vendría a ser la duración espiritual, continua, acumulativa e irreversible, propia de las realidades histórico-sociales, que se desarrolla con vista a fines atemporales o eternos; es decir, respondiendo a un contenido concreto de ideales que la penetra, vivifica y da sentido en todos sus momentos y en todas sus obras.

RAFAEL GAMBRA CIUDAD.

(1) BERGSON. *Essai sur l. d. i. de la Conscience*. Concl.